49e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 43 27 OCTOBRE 1932

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

Causerie de l'AMI sur les " Revues "

SOMMAIRE

I. Le Livre de Messe, — ses origines, son histoire. — Comment s'est formé notre Missel. — II. Les origines du Rituel romain. — III. Une appréciation de la *Civiltà Cattolica* sur le dernier livre de Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. — IV. Une critique générale du bergsonisme. — V. Critique particulière de son dernier livre. — VI. Une étude sur la philosophie de l'Histoire chez Renan. — Les partis-pris dogmatiques d'un antidogmatisme déclaré.

I

On vient de publier en Angleterre un excellent petit livre intitulé « *God's Wonder Book*, Le Livre de la Merveille de Dieu. » Il y est question de la Messe. Comme on le voit, le titre répond parfaitement au contenu. Il n'y a pas, sur la terre, de plus grande merveille que la Sainte Messe; et après l'Evangile il n'y a pas de livre plus merveilleux que le Missel. Malheureusement, il y a bien des catholiques qui profitent négligemment de ces richesses, tout comme il y a beaucoup de gens vivant à la campagne qui ne prennent plus garde à la beauté de la nature.

« Dès qu'il s'agit de la sainte Liturgie, a écrit Edmund Bishop, les catholiques se contentent, pour la plupart, d'accueillir d'un esprit égal, pour ne pas dire indifférent, le bien qui leur est présenté, sans chercher à savoir par quelle voie il est venu jusqu'à eux. Ils se contentent du fait qui leur est connu d'une façon générale, à savoir d'être dans un courant de tradition ininterrompue, dont la source remonte à l'âge apostolique lui-même. Il serait pourtant intéressant pour eux de pouvoir préciser, dans une certaine mesure, les étapes à travers lesquelles la Messe en usage de nos jours est arrivée à ce qu'elle est et de pouvoir retracer les additions successives qui ont formé autour du noyau primitif comme des cercles de croissance [1]. »

Cependant, les Congrès eucharistiques, devenus si nombreux de notre temps, ont fini par éveiller la légitime curiosité des gens instruits parmi nos fidèles. On aime les instructions d'ordre liturgique. On aime que la Messe soit expliquée et commentée. On lutte ainsi contre l'esprit de routine, qui est la mort de toute vraie piété. On cherche à savoir. Il y a en ce moment dans tous les pays catholiques un mouvement « liturgique » très net. Le Pape l'a encouragé de toutes ses forces. Les noms de dom Guéranger, Duchesne, Batiffol, Bishop, Fortescue, dom Cabrol, dom Lefebvre, pour ne signaler que les principaux promoteurs du mouvement, sont presque universellement connus. En Belgique et en Hollande, il se tient chaque année des « Semaines liturgiques », dont le succès ne cesse de croître et qui sont surtout fréquentées par des laïcs. Au Congrès liturgique tenu en Portugal en 1928, l'Association catholique des Jeunes gens prit part avec enthousiasme à tous les services célébrés dans les églises. On a vu des Congrès internationaux de Liturgie, notamment à Anvers. Les Bénédictins de l'abbaye de Saint-André de Bruges mènent une vaste entreprise de diffusion et de vulgarisation liturgique, au meilleur sens du mot.

Le P. H. Mac Evoy a eu la bonne pensée de résumer à grands traits, mais avec beaucoup de netteté et de justesse, l'histoire séculaire du Missel, dans le n° de septembre 1932 du *Month*. Nous allons lui emprunter son exposé, en le complétant çà et là et en le commentant de quelques réflexions. Rien ne peut être plus utile à nos curés de France et de partout que de bien connaître cette histoire de la Messe et d'en entretenir leurs fidèles.

Notons en première ligne que le Missel actuel nous vient du pape S. Pie V. Il a été édité, à la suite du Concile de Trente, le 14 juillet 1570. C'est déjà une belle antiquité. Mais plus d'un fidèle pourtant songera : « Eh quoi ! le Missel ne remonte donc pas tel quel aux apôtres et au Christ ? » Non, certes, et c'est ici qu'il faut admirer la méthode, — si l'on peut employer ce terme, — qui se dessine dans les œuvres divines et la distance qui la sépare de toutes les méthodes humaines. Lorsqu'un ingénieur veut construire une machine, par exemple un avion, une automobile, il part d'un plan préconçu et achevé dans son esprit, et il fabrique des pièces toutes faites dont l'ajustage doit réaliser la machine projetée. Dieu procède d'une manière tout autre. Sans doute, il porte, de toute éternité, le type de l'être vivant qu'il veut créer, mais il donne à cet être lui-même le pouvoir merveilleux de se reproduire indéfiniment, et même si le premier vivant créé l'a été de toutes pièces, — ce que nous ignorons, — désormais

[1] Edmund Bishop, *Liturgica historica*, p. 39.

c'est toujours à partir d'un germe que Dieu réalise des êtres aussi souples et aussi achevés qu'un oiseau, un arbre, une tige de blé, un insecte ou un homme !

Ne soyons donc pas surpris que ce même procédé ait été employé par lui dans l'élaboration de la Messe. Jésus-Christ a créé le germe, lorsque, après avoir institué l'Eucharistie, il a dit à ses apôtres : « *Faites ceci en mémoire de moi !* » C'était suffisant pour son dessein. Il avait procédé de même pour son Eglise : il avait annoncé qu'elle grandirait comme le « grain de sénevé. » Il avait donc formellement adopté la méthode que le Créateur a mise en œuvre pour le développement de la vie dans le monde. C'est autour de ce germe divin : la consécration eucharistique faite une première fois à la Cène, que toute la liturgie chrétienne a pris sa croissance. Les apôtres n'eurent ni rituel ni cérémonial fixe pour célébrer le saint sacrifice. Ils ne léguèrent rien de tel à leurs successeurs. Pendant trois ou quatre siècles peut-être, la liturgie de la Messe demeura pour ainsi dire une liturgie *d'enthousiasme et d'inspiration*. Tout s'est passé comme si la divine Providence voulait mettre au concours les plus belles formules de prières. Peu à peu, de concours séculaires, où les âmes les plus ferventes, les cœurs les plus apostoliques, les génies religieux les plus sûrs étaient à l'œuvre pour découvrir les expressions les plus sobres, les plus suggestives, les plus nobles, les plus dignes de la majesté de Dieu, se sont dégagées des coutumes qui sont devenues des rites. Lorsque le protestantisme prétendit s'offenser de rencontrer dans la liturgie missale et sacramentaire des apports humains, il montra qu'il n'avait rien compris à la loi des œuvres de Dieu et du Christ, qui était la loi même de la vie. Et lorsqu'il tenta de remonter à la liturgie primitive, il prouva, en outre, que son archéologie était de la qualité la plus rudimentaire et la plus suspecte. Comment retrouver la liturgie apostolique, puisque les apôtres n'usaient encore d'aucune liturgie ?

Les apôtres — ou tout au moins leurs successeurs immédiats — n'hésitèrent cependant pas à introduire quelques changements très importants dans les usages rituels qu'ils avaient d'abord pratiqués. D'une part, en effet, moins de trente ans après la mort de Jésus-Christ, le « Jour du Seigneur », que nous appelons le dimanche, avait déjà remplacé le sabbat comme jour spécialement consacré au culte divin. D'autre part, la « Fraction du Pain », qui n'était autre chose que la Consécration eucharistique suivie de la communion, tendait à se détacher du repas fraternel, appelé « Agape », auquel elle avait été primitivement unie. Et en se détachant de l'Agape, pour des raisons de haute convenance qu'un passage de la Ire Epître aux Corinthiens met en pleine lumière, elle allait se rattacher au service matinal dont les apôtres avaient hérité de la Synagogue et que le Seigneur avait en quelque sorte approuvé, en y prenant part à maintes reprises avec ses disciples.

Dans son premier état, la Messe fut donc une reproduction aussi littérale que possible de la Cène. Elle comprenait quatre parties : des *prières*, dont on peut voir des spécimens dans la *Didachê* (chap. 9 et 10) et dans l'Epître aux Corinthiens de S. Clément de Rome (chap. 59 61), — un *repas*, où bien vite se glissèrent les graves abus contre lesquels dut s'élever S. Paul, — la *consécration eucharistique*, — la *communion*.

Mais lorsqu'elle eut été séparée de l'Agape, la Messe fut adjointe au service synagogal, tel que les apôtres l'avaient adapté pour l'usage chrétien. Il y eut dès lors deux parties très distinctes dans la liturgie chrétienne : la partie doctrinale, héritée de la synagogue et qui fut très vite appelée la *Messe des Catéchumènes*, — et la partie consécratoire, instituée par le Christ, et qui fut réservée aux *initiés*, c'est-à-dire aux fidèles baptisés.

La première partie comprenait des lectures, des chants, des instructions homilétiques. La seconde débutait par une grande prière analogue à celle qui se dit de nos jours le Vendredi Saint, pour les différents ordres dont se compose l'humanité considérée du point de vue ecclésiastique : clergé, magistrats, fidèles, hérétiques, païens, juifs. Elle se poursuivait par l'offertoire, les prières consécratoires (Préface et Canon), le *Pater*, la Communion.

De même que l'on peut calculer l'âge d'un arbre par les cercles concentriques perceptibles sur sa coupe transversale, de même dans les arbres jumeaux qui ont constitué la Messe, il faut s'attendre à trouver les éléments les plus jeunes à la périphérie et les éléments les plus anciens au centre. Ainsi, dans la Messe des Catéchumènes, sont des éléments périphériques : les prières au bas de l'autel (XIIe siècle), l'Introït (VIe s.), le *Kyrie* (même date), la Collecte (même date), le *Gloria* (d'abord réservé aux évêques et à Noël, puis étendu progressivement à toutes les « fêtes » et permis aux prêtres), le *Credo* (Ve s.). Entre ces éléments additionnels, la partie ancienne est formée des lectures : Epître, Evangile, — des chants psalmiques : Graduel et Alleluia, — de l'Instruction homilétique. Dans la Messe des fidèles, sont des éléments relativement récents : la plupart des prières dites à voix basse, à l'exception du Canon, l'*Agnus Dei* (fin du VIIe s.), tout ce qui suit la parole de congédiement : *Ite, missa est*.

Pour fixer quelques dates dans cette longue histoire de la Messe, notons que dès le temps de S. Justin, vers 150, on pouvait déjà parler d'une forme fixe du service religieux chrétien, encore qu'il restât, à cette date, une part importante laissée à l'improvisation et à la décision du célébrant. Au temps de S. Augustin, le progrès vers la fixité est très marqué. Il décrit pour les néophytes la Messe des fidèles, à laquelle ils n'avaient pas encore été admis, dans les termes suivants :

« Vous devez savoir ce que vous allez recevoir, ce que vous devez recevoir tous les jours... Voici le Mystère dans l'ordre où il s'accomplit : d'abord, après la *Supplication*, on vous avertit d'élever votre cœur : *Sursum habere cor...* à quoi vous répondez : Notre cœur est vers le Seigneur : *Habemus ad Dominum.* Et pour vous apprendre que cela n'est pas dû à vos seules forces, mérites ou efforts, l'évêque ou le prêtre qui offre le sacrifice continue en disant : Rendons grâces au Seigneur, notre Dieu, — *Gratias agamus Domino Deo nostro.* — Vous attestez que cela est juste et raisonnable : *Dignum et justum est.* — Puis, après la *Sanctification* du sacrifice divin, nous disons l'Oraison dominicale, que vous avez apprise et récitée (reçue et rendue, dit le texte) ; on dit : la Paix soit avec vous : *Pax vobiscum* et les chrétiens s'embrassent en un saint baiser. C'est là un signe de la paix qui doit être dans votre conscience comme sur vos lèvres. Voilà donc nos sublimes Mystères[1]. »

L'auteur inconnu du *De Sacramentis*, vers l'an 400, prouve que les plus importantes prières du Canon étaient déjà fixées en son temps telles que nous les lisons maintenant.

L'un des faits les plus décisifs pour la constitution définitive du rite missal, ce fut l'usage de la *Messe stationale*. Primitivement, c'est-à-dire au moins depuis l'époque du *Pasteur* d'Hermas (milieu du IIe siècle), on donnait le nom de *station* au jeûne du mercredi et du vendredi et au service religieux qui l'accompagnait. Peu à peu, le nom fut réservé à ce service seul. Au début du VIe siècle, le jeûne du mercredi et du vendredi avait disparu. On appelait alors « Messe stationale » la Messe célébrée à Rome par le pape, dans l'église qui est encore indiquée dans nos Missels, et à laquelle, des sept régions de la cité papale, les fidèles se rendaient en sept processions distinctes. L'Introït et le *Kyrie* n'étaient que la fin des litanies chantées au cours de ces processions. L'Introït, qui n'existait pas encore jusque-là, était le psaume, avec antienne, chanté pendant l'entrée du pape dans l'église déjà remplie de la foule des fidèles. Le *Kyrie*, dont le pape fixait chaque fois par un signe le nombre des invocations, était la conclusion du chant liturgique. La Collecte était la prière dite sur l'Assemblée, pour marquer le début de l'office proprement dit.

Notons bien qu'il n'existe pas encore de Missel au sens actuel du mot, à cette époque Pour les lectures bibliques, on se sert primitivement de la Bible elle-même et on en lit les fragments indiqués par le célébrant jusqu'à ce qu'il dise au lecteur de s'arrêter. Le célébrant, de son côté, a préparé les prières qu'il doit dire sur des « tablettes. » Grégoire de Tours rapporte qu'un mauvais plaisant vola ses tablettes à Sidoine Apollinaire (un lyonnais, devenu évêque de Clermont de 470 à 489), et qu'il étonna tout le monde en récitant la Messe *par cœur*. Le même Grégoire, qui écrivait à la fin du VIe siècle, nous apprend qu'il possédait un recueil de Messes composé par lui-même, ce qui du reste ne veut pas dire inventées de toutes pièces, mais sans doute formées de formules choisies par lui parmi les plus belles de son temps.

Avec la *Messe stationale* pourtant l'usage régulier de Livres liturgiques devint inévitable. Ces livres sont : pour les rubriques : l'*Ordo*, dont le plus ancien qui nous soit connu remonte au VIIIe siècle ; — pour le Canon et les formules de prières que le célébrant doit dire : le Sacramentaire, dont le plus ancien pour nous est le *Sacramentaire léonien*, attribué, faussement du reste, à S. Léon le Grand, au Ve siècle, et qui doit être antérieur à 538 ; — pour les lectures : les *Lectionnaires, Epistolaires* ou *Evangéliaires*, disposés suivant les usages de l'Eglise du lieu ; — enfin, pour les chants : *l'Antiphonaire*.

Chacun des exécutants ne lisait que la partie contenue dans son livre. Le célébrant ne prononçait rien de ce qui était lu ou chanté par d'autres que lui. Le chœur, qui avait pris un grand développement, tenait une place de choix dans la liturgie. Le sous-diacre et le diacre y avaient aussi reçu leurs attributions particulières. On peut dire que l'ordonnance générale de la Messe n'a pas changé depuis l'*Ordo romanus primus*, dont le Dr Atchley attribue la compilation au pape Etienne III (768 772), mais qui était sûrement basé sur un document similaire du VIe siècle.

Vers la fin du VIIIe siècle, c'est-à-dire peu après le pape Etienne III, qui vient d'être nommé, l'empereur Charlemagne demanda au pape Hadrien Ier, son successeur, de lui envoyer le Sacramentaire en usage dans l'Eglise de Rome. Ce Sacramentaire portait le nom de Sacramentaire grégorien, sans doute parce qu'il remontait, pour l'essentiel, au pape Grégoire le Grand (590-604), bien qu'il eût été augmenté, depuis ce pape, de plusieurs fêtes nouvelles et notamment d'une fête en l'honneur de Grégoire lui même.

L'envoi qui fut fait à Charlemagne, entre 784 et 791, peut être considéré comme un événement de première importance dans l'histoire de la liturgie missale. Charlemagne avait étendu son pouvoir sur la majeure partie de l'Occident chrétien. Il se montrait extrêmement zélé pour la pureté de la foi. Il entendait réaliser l'unité liturgique et il avait fort bien compris que dans ce but l'adoption générale du rite romain s'imposait. Il arriva pourtant que lorsque le Sacramentaire d'Hadrien parvint à sa cour, il ne lui plut qu'à moitié. L'empereur était attaché, du plus profond de son cœur, à des rites que Rome ignorait, ou à des formules qu'elle n'employait pas et que lui pratiquait et utilisait, pour sa dévotion personnelle et celle des siens, dans le rite gallican, assez différent du rite romain. Il trouvait le rite romain, en dépit de sa majesté, trop simple pour le goût des Francs. Rome avait gardé quelque chose de *l'imperatoria brevitas* du temps des Césars. Les Francs aimaient les formules plus pompeuses et plus développées. Charlemagne donna donc à Alcuin, son « ministre de l'Instruction publique »

[1] Sermon 227, alias 83 : *P. L.*, t. 38, col 1099.

oserait-on dire, la mission d'adapter le Sacramentaire venu de Rome aux besoins de la dévotion franque. Fort heureusement, Alcuin était un homme de tact et de discernement. Il traita d'une main révérencieuse le livre qu'on lui confiait : il le laissa tel qu'il était et se borna à y ajouter un supplément dans lequel il avait, suivant le joli mot du chroniqueur, comme « rassemblé les plus belles fleurs printanières des prairies, » c'est-à-dire réuni les plus belles formules connues dans la liturgie gallicane et notamment ce qu'il trouva de mieux dans le Sacramentaire dit *gélasien*, et qui était une compilation faite, vers l'an 700, selon l'usage romain, pour la Gaule, probablement à l'abbaye de Saint-Denis à Paris.

Mais une aventure qu'Alcuin n'avait pas prévue se produisit pour son œuvre liturgique. Les copistes ignorèrent, après lui, la distinction qu'il avait soigneusement établie entre l'usage romain pur et les prières qu'il avait voulu conserver. Tout cela fut mélangé par eux et, au xe siècle, il en était résulté un livre unique, dans lequel des usages gallicans dominaient. Le supplément avait pénétré partout dans le texte même ; les variantes avaient pris la place des formules romaines.

Comme d'autre part l'usage de la messe privée ou messe basse s'était répandu, et donc qu'il avait été nécessaire de fondre en un seul les différents livres dont on se servait pour les Messes solennelles, le *Missel plénier*, ancêtre de notre Missel actuel, fit son apparition au ixe siècle.

L'uniformité cependant que Charlemagne avait rêvée n'existait déjà plus. On était en plein morcellement féodal ; chaque pays avait ses usages liturgiques. L'imprimerie n'avait pas encore donné le moyen de multiplier un livre à des milliers d'exemplaires. Chaque fois que l'on voulait un Missel, il fallait le copier à neuf. Les copistes, qui étaient souvent de jeunes clercs se préparant au sacerdoce, ne résistaient pas à la tentation d'introduire dans le texte dont ils auraient plus tard à se servir les modifications que le goût ou la coutume du lieu leur suggérait. Ces modifications étaient parfois plus fantaisistes que révérencieuses. Les changements devinrent si nombreux que l'unité liturgique occidentale fut de nouveau gravement menacée. C'est ce qui amena le Concile de Trente à prier le pape de publier une édition réformée du Missel et à l'imposer à toute l'Eglise : ce qui fut fait, comme on l'a dit, en 1570.

A cette date, ne furent exemptées de la réforme que les Eglises qui purent établir qu'elles employaient une liturgie sans changement depuis au moins deux cents ans. Ce serait en étudiant les petites différences qui existent entre la liturgie romano-lyonnaise et la liturgie romaine pure que l'on verrait le mieux quelles étaient les « zones d'indétermination » dans les prières de la messe, au temps de Charlemagne, et dans quel sens ces zones ont été remplies (Prières au bas de l'autel et en montant à l'autel, — Prières de l'Offertoire, — Prières avant la Communion et après la Communion). Il est sûr que nous n'admirerons jamais assez la sobriété, la densité, la richesse de certaines collectes du style romain.

Le P. Mac Evoy, dont nous analysons et complétons l'article, cite par exemple, parmi les plus belles, la collecte du 3e Dimanche après la Pentecôte[1]. Il admire encore davantage celle du 4e Dim. après Pâques[2]. Et que dire des Collectes du 10e[3] et du 11e Dim. après la Pentecôte[4], la première surtout !

Pour apprécier à leur juste valeur des formules de prières aussi élevées et aussi dépouillées de toute sentimentalité puérile, il faut les comparer aux fades « prières » qui avaient envahi trop de nos Manuels de prières à l'usage des fidèles, avant le réveil liturgique qui se produit sous nos yeux. Il y a toute la distance d'une belle église romane ou d'une cathédrale gothique à une chapelle rococo du plus mauvais goût. Il faut se souvenir surtout du caractère des prières que l'on rencontrait chez les païens. Voici comment Charles Diehl résumait, dans ses *Excursions archéologiques en Grèce*[5], le sens général des prières adressées au fameux temple de Jupiter à Dodone, tel que nous les ont révélées les inscriptions gravées sur les lames de plomb offertes au dieu :

« Les uns lui demandent le moyen de conserver la santé pour eux et pour leurs proches ; d'autres sollicitent son avis sur la meilleure manière d'élever les troupeaux. Les négociants s'informent du succès probable de leurs entreprises commerciales ; un héritier demande si, dans le partage de la succession, il fera mieux de prendre la maison de ville ou la maison des champs. Chacun vient conter au dieu ses affaires particulières, et parfois lui faire les confidences les plus intimes. M. Carapanos a retrouvé dans les ruines de Dodone toute une série de questions adressées à l'oracle de Zeus, et dont quelques-unes sont d'une naïveté ou d'une indiscrétion bien amusantes. Sur les petites lames de plomb où le fidèle devait inscrire sa demande, un brave homme consulte Jupiter à propos de couvertures et d'oreillers disparus, pour savoir s'il les a perdus lui-même ou si on les lui a volés. Un autre tient à savoir d'avance si le ciel lui réserve d'autres enfants encore que la fille dont il est déjà pourvu. D'autres sont bien plus en peine encore, et quelquefois leurs questions devaient singulièrement déconcerter le dieu. »

N'oublions pas que ces prières adressées au dieu païen passaient par les mains des prêtres chargés de donner la réponse de Jupiter. Prêtres et fidèles

[1] « Protector in te sperantium Deus, sine quo nihil est validum, nihil sanctum : multiplica super nos misericordiam tuam ; ut te rectore, te duce, sic transeamus per bona temporalia, ut non amittamus æterna. »

[2] « Deus, qui fidelium mentes unius efficis voluntatis : da populis tuis id amare quod præcipis, id desiderare quod promittis ; ut inter mundanas varietates ibi nostra sint corda, ubi vera sunt gaudia. »

[3] « Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maxime, et miserando manifestas : multiplica super nos misericordiam tuam ; ut ad tua promissa currentes, cœlestium bonorum facias esse consortes. »

[4] « Omnipotens sempiterne Deus, qui abundantia pietatis tuæ et merita supplicum excedis et vota : effunde super nos misericordiam tuam ; ut dimittas quæ conscientia metuit, et adjicias quod oratio non præsumit. »

[5] Paris, Armand Colin, 1903 ; page 75 et suiv.

communiaient donc dans la même puérilité et le même sans-gêne à l'égard de la majesté souveraine de Dieu. Il y a toujours des personnes qui font de leur religion en ne sait quel marchandage avec la divinité. Du moins l'Eglise n'encourage pas leur grotesque commerce, elle l'interdit bien plutôt et elle donne à tous des modèles de prière d'un caractère hautement spirituel. Dieu habite dans l'éternel, l'éternel est notre vraie patrie : voilà pourquoi toutes les prières du Missel nous orientent vers l'éternité et ne parlent du temps que comme d'un lieu de passage.

Concluons avec le P. Martindale :

« Il est bon de connaître le Missel et de savoir quelque chose autour du Missel, mais par dessus tout de participer à l'Esprit du Missel. Car alors vous savez que l'Esprit de l'Eglise qui a fait le Missel est aussi le vôtre. Peu à peu les riches trésors de cet Esprit se révèlent eux-mêmes... Vous en recevez un accroissement, vous en devenez plus riches et toute votre activité spirituelle en est développée et intensifiée, et vous *agissez* durant la Messe, — vous *offrez* votre Messe, — vous « Faites ceci » comme le Seigneur l'a ordonné, d'une façon tout autre que vous ne faisiez jusque-là. »

II

Un livre liturgique moins important que le Missel, certes, mais bien précieux aussi, c'est notre Rituel. M. René Brouillard nous en parle dans le n° de juillet-août-septembre du *Recrutement Sacerdotal*. Il remarque avec raison que des trois livres liturgiques principaux que tout prêtre reçoit de l'Eglise (Missel, Bréviaire, Rituel), c'est ce dernier qui est certainement le moins étudié et le moins connu.

« Sans doute, au moment de sa formation sacerdotale, le séminariste en a entendu une explication plus ou moins détaillée ; en outre, certaines parties, surtout celles qui concernent les sacrements, lui ont été commentées dans les cours de théologie dogmatique et morale. Mais, dans la suite, combien de prêtres ont repris ou perfectionné cet enseignement ? Combien de fidèles, de leur côté, ignorent jusqu'à l'existence du Rituel ! »

Et cependant n'y a-t-il pas grand intérêt pour le prêtre qui l'emploie, comme pour le fidèle instruit qui en reçoit l'application, de connaître quelque chose de l'histoire des formules qui s'y trouvent ?

A vrai dire, la curiosité n'est pas facile à satisfaire entièrement en ce qui concerne cette histoire. Les origines du Rituel demeurent dans l'ombre. « Les érudits, qui, en ces dernières années, se sont appliqués à les reconnaître dans la littérature liturgique si touffue des temps patristiques et du moyen âge sont loin d'avoir obtenu la pleine lumière. » Tout ce qu'on peut dire, le voici :

« De très bonne heure, les formules sacramentelles, du moins quant à leurs éléments substantiels, ont dû être écrites : ainsi les rites du baptême et certaines bénédictions, telles que les pratiquait l'usage romain du troisième siècle, se lisent dans les écrits authentiques d'Hippolyte ; d'autres ouvrages de la même époque ou un peu postérieurs nous donnent des exorcismes, des litanies. Divers livres du moyen âge renferment des pièces, qui passeront avec modifications et enrichissements dans diverses parties de notre Rituel. Ces livres sont les *Missels*, les *Ordines romani*, source principale du Cérémonial des évêques, surtout les *Sacramentaires*. »

Comme on a vu, dans le § précédent, la façon dont naquirent et les *Ordines* et les *Sacramentaires* et les *Missels*, ce que nous disons ici vient heureusement compléter ce qui a été dit plus haut. Nombre de formules qui n'ont pas eu place dans notre Missel actuel se sont trouvées recueillies dans le Rituel, venant des formulaires qui servaient jadis pour la Messe, à une époque où l'on donnait encore au célébrant le choix entre les plus belles formules qui avaient été créées dans cette période primitive, dont nous avons dit qu'elle était celle de la « liturgie d'inspiration et d'enthousiasme », et où la Providence avait en quelque sorte mis au concours dans l'Eglise les plus riches expressions de la prière chrétienne. De fait, on trouve dans le Rituel pas mal de formules qui ont pu être des oraisons dites au cours de l'oblation eucharistique, surtout dans la « Supplication » dont il ne reste plus maintenant que la grande prière du Vendredi Saint et l'*Oremus* que nous disons tous les jours avant la lecture de l'Offertoire et qui n'est suivi d'aucune prière proprement dite.

Les Sacramentaires les plus anciens, — léonien, gélasien, grégorien, — étaient de véritables Sommes liturgiques. Ils contenaient les formules des oraisons de la messe, l'indication des cérémonies, et en outre toutes sortes de rites sanctifiants (ce que l'on appellera plus tard des sacramentaux) : bénédictions, rites des visites de malades et des enterrements, litanies processionnelles, exorcismes. De ces rites, certains étaient réservés à l'évêque, d'autres permis aux simples prêtres.

Il était naturel que l'on fît avec le temps des recueils restreints ne contenant plus que les formules à utiliser en dehors de la messe. Il est probable que l'apparition des Missels pléniers, au IXe siècle, hâta la confection de ces recueils contenant le résidu du Sacramentaire, une fois les prières du Missel enlevées. De fait, en certains pays, on voit les Conciles inviter les prêtres chargés du service des églises à se composer de tels recueils. Les inventaires de certaines Bibliothèques nous en signalent. A Rome, comme ailleurs, il dut y avoir de petits recueils plus ou moins complets correspondant aux diverses parties de notre Rituel actuel : livrets des divers sacrements, — *Obsequialia* pour la liturgie des morts, — Bénédictionnaires, — Processionnaires, — Livre des Exorcismes. L'ensemble de ces livrets eût été notre Rituel actuel. Mais nous sommes ici réduits à des conjectures : aucun de ces livrets hypothétiques n'est parvenu jusqu'à nous, du moins dans le rite romain.

Il nous faut attendre jusqu'au XVIe siècle pour rencontrer dans la liturgie romaine le premier essai vraiment déterminé de Rituel sacerdotal. Il

fut l'œuvre d'un dominicain de Venise, Albert Castellani. Préparé sous Léon X, il ne fut publié qu'en 1537, à Venise. Ce Rituel portait le nom bien approprié de *Sacerdotale*. Il s'inspirait surtout des usages de l'Eglise romaine, mais ne se faisait point faute d'emprunter des rites appartenant à d'autres Eglises. Le pape Pie IV décerna des éloges à cette Collection de caractère privé, sans vouloir toutefois lui conférer un caractère officiel. « Après des avis généraux sur la vie, les études, l'enseignement du prêtre, il développait trois parties : administration des sacrements et questions connexes, — série de bénédictions sacerdotales, — prières de processions ordinaires et extraordinaires ; en appendice s'ajoutaient un traité du comput ecclésiastique, des exorcismes et conjurations contre les prestiges démoniaques et les tempêtes... Certaines éditions se terminent par des sermons pour les fêtes, le contrat nuptial, etc. »

Tout bien considéré, ce n'était pas seulement un Rituel au sens actuel du mot, mais une sorte de petite Encyclopédie de la pratique pastorale.

Le livre eut grand succès. Il obtint plusieurs éditions et fut imité. En 1579, sur le modèle de l'œuvre de Castellani, parut le *Sacerdotale* de François Samarino, chanoine du Latran, qui tenait compte des décisions du Concile de Trente et fut aussi plusieurs fois réimprimé. Le cardinal Antoine Santori [1] avait aussi composé un *Sacerdotale* qui ne fut pas publié, mais qui servit à la rédaction du Rituel officiel. Ce fut Paul V qui publia, en 1614, le premier *Rituel romain* officiel, approuvé comme tel par l'autorité suprême de l'Eglise.

Cette publication depuis longtemps attendue achevait la liste des livres liturgiques réformés suivant les décisions du Concile de Trente. Ce Concile avait ordonné la révision et la réforme de tous les livres en usage dans le culte public de l'Eglise. Mais il avait dû se séparer avant d'avoir pu opérer lui-même cette réforme, et il avait remis au Souverain Pontife le soin de l'accomplir.

Par la Bulle *Quod a nobis*, du 9 juillet 1568, Pie V avait publié le nouveau Bréviaire. La Bulle *Quo primum tempore*, du 14 juillet 1570 [2], promulguait le nouveau Missel. En 1584, sous Grégoire XIII, le cardinal Baronius donnait la première édition officielle du Martyrologe, révisé en 1586 [3]. Le 22 janvier 1588, la Bulle *Immensa Dei* du pape Sixte-Quint promulguait, en même temps qu'une réorganisation des Congrégations romaines, la création d'une nouvelle Congrégation qui se

[1] M. René Brouillard appelle ce cardinal Antoine Sanctorio ; mais il ne peut s'agir que du célèbre cardinal Giulio Antonio Santori, qui faillit être pape en 1592, et dont la *Geschichte der Päpste* de Pastor relate à maintes reprises l'activité.

[2] Une faute d'impression fait dire ici à M. Brouillard que le Missel fut publié *dix ans* après le Breviaire. C'est *deux* ans qu'il faut lire.

[3] M. Brouillard dit en 1586, la première édition. Mais Grégoire XIII était mort en 1585. Cette première édition est du 14 janvier 1584.

nommerait « Congrégation pour les rites et Cérémonies. » La fondation de cet organisme nouveau y était justifiée en ces termes :

« Les saints usages et cérémonies, dont la sainte Eglise, dirigée par l'Esprit Saint, se sert suivant la tradition et les institutions apostoliques, dans l'administration des sacrements, dans le culte public et dans tout ce qui concerne les hommages rendus à Dieu et à ses saints, renferment de grands enseignements pour le peuple, une confirmation de la vraie foi et recommandent la majesté des choses saintes, en même temps qu'ils poussent les esprits des fidèles à la méditation des choses les plus hautes et les enflamment du feu de la piété. C'est pourquoi nous avons formé le dessein de développer, par l'institution de cette Congrégation, la ferveur des enfants de l'Eglise et la beauté du service divin, par la confirmation et le renouvellement des saintes coutumes et cérémonies. »

Cette Congrégation eut désormais la haute main sur tout ce qui concernait l'extérieur du culte. Elle exerça la plus grande influence sur la refonte liturgique qui se poursuivait. A son tour, Clément VIII, poursuivant activement l'œuvre commencée par ses prédécesseurs, publiait, par une Bulle du 10 février 1596 [1], l'édition officielle du *Pontifical*. Enfin, le même pape publiait, en 1600, l'édition pontificale du *Cérémonial des évêques*. Il ne restait donc plus que le Rituel à réformer. Ce fut l'œuvre de Paul V. Voici en quels termes l'*Histoire des Papes* de Pastor, — dans la partie qui n'est pas encore traduite en français, — expose cette page de l'activité pontificale de Paul V. Après avoir rappelé les travaux de Castellani et de Samarino, celui du cardinal Santori (mort en 1602, avant la publication de son recueil), l'historien poursuit ainsi :

« Paul V reprit l'entreprise. Il demanda les conseils de Baronius. Mais ce dernier mourait dès le 30 juin 1607. En 1612, Paul V instituait une Congrégation de cardinaux et de savants dans ce but. Cette dernière utilisa surtout le travail de Santori, qui était remarquable, ainsi qu'il est déclaré du reste dans le bref du 20 juin 1614 [2], qui promulguait le nouveau Rituel. Dans un esprit de sage réserve, le pontife renonçait à prescrire l'usage dans toute l'Eglise du nouveau Rituel, sous menace de sanctions canoniques et à supprimer les usages existants des diocèses et des Ordres religieux. Il se bornait à exprimer le désir pressant que l'œuvre nouvelle fût utilisée par tous les évêques, les curés et les abbés de monastères [3]. »

Ce livre de Paul V n'était pas seulement nouveau par son contenu, mais aussi par son titre. Ce n'est pas que ce titre fût très expressif : le nom de *Sacerdotale* eût peut être été meilleur. Mais on avait coutume, semble-t-il, d'appeler à Rome le Sacerdotal un Rituel et c'est ce mot que le pape consacra. Comme le déclarait le Bref de promulgation, *Apostolicæ Sedis*, l'administration des sacrements étant de majeure importance, on avait placé en tête du Recueil tout ce qui la concernait.

[1] M. Brouillard dit ici 1597. La date de 1596 est donnée par Pastor, dans *Geschichte der Päpste*, tome XI, p. 476.

[2] En note, M. Pastor remarque que dans les anciens Bullaires le Bref porte la date du 17 juin. C'est la date que donne ici M. Brouillard.

[3] Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. XII, 161 et s.

Venaient ensuite les bénédictions, celles que le prêtre peut donner en vertu de son pouvoir d'ordre et celles qui lui sont accordées par délégation épiscopale, — les rites des processions, — et en dernier lieu celui de l'exorcisme à prononcer dans les cas de possession démoniaque. En tête de chaque partie, de brèves et substantielles indications d'ordre à la fois liturgique, pastoral et moral. Tout cela formait le mince volume que nous connaissons, bien différent de la Somme compilée par Castellani, que son poids rendait d'un usage peu commode.

Ce qui prouve le soin avec lequel cette édition avait été préparée, c'est d'une part le succès énorme de l'œuvre pontificale, qui ne cessa de gagner du terrain sur les usages locaux et de se substituer aux recueils diocésains divers ; c'est d'autre part que dans leur ensemble la plupart des formules qui s'y trouvaient furent conservées dans les nombreuses éditions ordonnées par les successeurs de Paul V. La plus importante et la plus soignée fut celle du pape Benoît XIV, en 1752. Elle apportait au recueil de Paul V diverses corrections et des additions, au premier rang desquelles il faut signaler la Bénédiction apostolique *in articulo mortis*, concédée aux évêques par la Bulle *Pia Mater*, du 5 avril 1747, avec pouvoir de subdéléguer aux prêtres.

Dans la suite, après les exorcismes furent introduites des indications sur les livres paroissiaux et surtout, pour la commodité des missionnaires, la Propagande réunit en appendice diverses instructions et rites concernant les sacrements, quelques litanies déjà approuvées et un grand nombre de bénédictions propres au prêtre ou pouvant être données par lui au moyen d'une délégation. Pie X avait donné une édition « typique » le 11 juin 1913. Pie XI a fait publier, le 10 juin 1925, une nouvelle édition officielle, mise en accord avec le Code de Droit Canonique [1]. C'est cette édition de 1925 qui est la seule officielle actuellement et qui seule doit être reproduite.

Dans une des touchantes enquêtes faites par Jacques de Vincennes à travers la banlieue de Paris [2], on lit cette scène qui se passe à Athis-Mons, dans un lotissement où le prêtre, hélas ! est bien peu connu : « Derrière une haie de tournesols épanouis, deux fillettes nous observent au passage. Leurs petites voix suraiguës arrivent jusqu'à nous : « Tu as vu un Curé ! C'est méchant, un Curé, n'est-ce pas ? » — Calme, l'autre fillette répond : « Mais non, c'est très gentil, un Curé, *ça bénit !...* »

Voilà un mot d'enfant, un mot « peuple ». Mais il résume bien l'une de nos fonctions essentielles : *bénir.* N'oublions pas que le Rituel est pour nous le Livre des Bénédictions.

[1] Cette accommodation a consisté à retoucher légèrement certains rites sacramentaux (Extrême Onction, Eucharistie, Baptême...) et surtout à introduire, parmi les avis préliminaires des sacrements, les canons du Code les concernant

[2] *Le bon Dieu dans le Bled*, Paris, Beauchesne, 1928.

III

L'illustre philosophe français Henri Bergson, Professeur au Collège de France, a publié, au cours de la présente année, un livre qui a immédiatement attiré l'attention de l'univers entier et qui, par certains côtés, est bien fait pour venger le christianisme et plus particulièrement le christianisme catholique, des dédains et des méconnaissances dont trop souvent l'ont accablé certains « penseurs » modernes.

Ce livre a pour titre : *Les deux Sources de la Morale et de la Religion* [1]. La plupart des grandes Revues françaises en ont déjà parlé. La *Revue des Deux Mondes* a publié tout de suite (15 mai) un article enthousiaste de M. Jacques Chevalier, le très distingué Doyen de la Faculté des Lettres de l'Université de Grenoble et l'un des disciples les plus pénétrants de Bergson lui-même, dans le sens catholique. Le *Correspondant* a suivi de près. M. Le Senne a parlé du livre dans la *Revue de Paris* du 15 juillet. La *Semaine Religieuse de Paris* a donné une longue étude de M. Magnin, que la *Vie Catholique* a reproduite en partie. Et ce n'est pas tout. On peut dire que de tous côtés l'ouvrage de M. Bergson a provoqué un mouvement de curiosité attentive et en général de profonde sympathie. Les Revues étrangères s'en occupent à leur tour. Et il ne me semble pas sans intérêt de recueillir le jugement de l'une d'entre elles, à savoir la *Civiltà Cattolica*, dont tout le monde connaît la rigueur et la précision doctrinales. Sous la signature du P. Ed. Dhanis, S. J., elle a consacré au livre de Bergson un court et substantiel article, dans son nº du 3 septembre.

Le P. Dhanis commence par rappeler sommairement la genèse de l'ouvrage. Depuis la publication de son dernier livre : *Durée et Simultanéité*, il y a dix ans, tout le monde savait, dans le monde de la pensée philosophique, que Bergson, parvenu au terme de sa spéculation originale, consacrait ses veilles à l'étude du problème religieux et moral.

Dès 1912, le docte philosophe écrivait au P. de Tonquédec que de toute sa production antérieure résultait nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur tout à la fois de la matière et de la vie, et dont l'acte créateur se poursuit, dans le domaine de la vie, au moyen de l'évolution des espèces et de la constitution des personnes humaines. Cette philosophie concluait donc, ajoutait-il, à la réfutation catégorique du monisme aussi bien que du panthéisme. Mais pour en affirmer plus ouvertement les conséquences logiques, il demeurait nécessaire d'aborder des problèmes d'une tout autre nature, à savoir les problèmes moraux.

A première vue, poursuit le P. Dhanis, le titre du nouvel ouvrage de Bergson est fait pour rendre un peu perplexe : pourquoi *deux* sources de la

[1] Paris, Alcan ; 346 p. in-8, 25 francs.

morale et de la religion ? C'est que, ainsi que l'explique l'auteur, les réalités communément désignées par ces noms « morale » et « religion, » peuvent se répartir en deux catégories bien différentes. Il y a la morale « close » et la morale « ouverte, » la religion « statique » et la religion « dynamique. » La morale « close » n'a pas la même source que la morale « ouverte, » et la religion « statique » n'a pas la même source que la religion « dynamique. »

Il existe cependant des rapports étroits et constants de l'une à l'autre.

Ce que Bergson appelle la « morale close » est constitué par la pression de la vie sociale et de ses exigences sur la vie de l'individu. Cette morale tend surtout à obtenir de l'individu le sacrifice des intérêts personnels, en tant qu'ils s'opposent au bien de la communauté. On doit l'appeler « close » parce qu'elle se borne à poursuivre le bien d'une communauté ou d'un groupe socialement organisé et limité. C'était cette morale que l'école sociologique de Durkheim donnait pour la morale tout court. Bergson dépasse Durkheim, tout en conservant la partie viable de ses études, en superposant à la morale « close » la morale « ouverte, » qui est au fond la seule qui mérite pleinement le nom de morale.

Cette morale « ouverte » naît non plus de la simple pression du milieu où l'individu est plongé, non plus de l'éducation subie par l'enfant dès son jeune âge, mais de la réflexion et de l'inspiration des individus supérieurs qui savent surpasser l'égoïsme de corps, élargir leur horizon social et s'élever jusqu'à l'amour de l'humanité tout entière :

« De même, écrit Bergson, qu'il s'est trouvé des hommes de génie pour reculer les bornes de l'intelligence, et qu'il a été concédé par là à des individus, de loin en loin, beaucoup plus qu'il n'avait été possible de donner tout d'un coup à l'espèce, ainsi des âmes privilégiées ont surgi, qui se sentaient apparentées à toutes les âmes et qui, au lieu de rester dans les limites du groupe et de s'en tenir à la solidarité établie par la nature, se portaient vers l'humanité en général dans un élan d'amour [1]. »

Et où trouverons-nous donc, dans l'histoire, des exemples de cette morale *ouverte ?* M. Bergson ne se réfère, dans tout le cours de son ouvrage, qu'à l'Evangile :

« La morale de l'Evangile, écrit-il, est essentiellement celle de l'âme ouverte : n'a-t-on pas eu raison de faire remarquer qu'elle frise le paradoxe, et même la contradiction, dans les plus précises de ses recommandations ? Si la richesse est un mal, ne nuirons-nous pas aux pauvres en leur abandonnant ce que nous possédons ? Si celui qui a reçu un soufflet tend l'autre joue, que devient la justice sans laquelle il n'y a pourtant pas de charité ? Mais le paradoxe tombe, la contradiction s'évanouit, si l'on considère l'intention de ces maximes qui est d'induire un état d'âme... Tel est le sens profond des oppositions qui se succèdent dans le Sermon sur la Montagne : « On vous a dit que... Et moi je vous dis que... » D'un côté le clos, de l'autre l'ouvert. La morale courante n'est pas abolie ; mais elle se présente comme un moment le long d'un progrès. On ne renonce pas à l'ancienne méthode ; mais on l'intègre dans une méthode plus générale [1]. »

Du reste, Bergson n'hésite pas à reconnaître à la morale « ouverte » un caractère religieux et mystique. Mais ici, observe le P. Dhanis, une déclaration nous semble nécessaire. Unir la morale à une « aspiration » religieuse, cela suffirait certes à expliquer le caractère absolu de l'obligation, à condition que par ce mot « aspiration » l'on entende bien l'orientation naturelle de la volonté vers sa Fin dernière et que l'on aboutisse à un *Théocentrisme essentiel.* Or, notre auteur ne met pas assez en relief le caractère absolu de l'impératif moral. Cela ne viendrait-il pas de ce que pour lui l' « aspiration religieuse » n'est envisagée que dans les manifestations *accidentelles du mysticisme ?* De fait, le mot *aspiration* manque un peu de force et de précision, quand il s'agit d'exprimer la relation fondamentale qui existe entre toute créature intellectuelle et libre et son Créateur.

Poursuivons notre analyse de la pensée bergsonienne.

A la morale « close » correspond la religion « statique. » Pour rendre possible la vie sociale, avec tout ce qu'elle comporte d'abnégation et de sacrifices pour l'individu, la nature a doué l'insecte d'instinct. Mais l'intelligence, concédée à l'homme comme un merveilleux instrument de progrès, rend l'instinct inefficace et par suite menace la société que l'instinct fonde au sein de l'humanité. L'intelligence met l'homme en état d'opposer son intérêt individuel à celui de la communauté ; la société est ainsi menacée par l'égoïsme de ses membres. Mais contre ce péril la nature a prévu un remède, en donnant à l'homme la « fonction fabulatrice, » qui est à l'origine de toute « religion statique. » L'instinct social se défend contre l'intelligence individuelle au moyen de cette fonction. C'est cette dernière qui crée la vive représentation d'une injonction supérieure et l'image d'une vie future, destinée à compenser les sacrifices de la vie présente. On pourrait donc définir la « religion statique » : « Une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu, et de dissolvant pour la société, dans l'exercice de l'intelligence [2]. »

Cette religion s'appelle *statique* parce qu'elle tend au maintien des groupes sociaux particuliers au sein desquels elle est née, et qu'elle ne va pas plus loin. On saisit sur le vif la « fonction fabulatrice » au travail dans ces formes inférieures de la religion qui se nomment le polythéisme, l'animisme, le totemisme, qui confinent à la magie. Cela n'empêche pas la « fonction fabulatrice », qui peut dévier ainsi jusqu'à l'absurde, jusqu'à la

[1] *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion,* p. 96. — Le texte est cité en italien par le P. Dhanis ; mais nous le transcrivons sur l'original français.

[1] *Op. cit.,* p. 57.
[2] *Ibid.,* p. 219.

monstruosité, d'être en général une fonction bienfaisante et qui n'est pas uniquement faite pour inventer des « fables ». Ainsi, c'est elle qui nous donne une vive représentation de la *survie*, c'est-à-dire de l'immortalité de l'âme. Et elle n'a pas tort dans ce cas. Bergson admet formellement l'immortalité comme « possible », « probable » même, au point de vue de la simple philosophie expérimentale, et son langage atteste que pour sa part il y croit fermement[1].

Il définit, sous ce rapport, la religion : « une réaction défensive de la nature contre la représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort. »

En traitant de cette « fonction fabulatrice » qui a fabriqué tant de fausses religions, Bergson n'hésite pas à rejeter en termes courtois, mais très nets, les théories de son ami Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive, que cet auteur qualifie, on le sait, de « prélogique ». Au sujet de la « fonction fabulatrice » de Bergson, le P. Dhanis fait à son tour cette simple observation : « Si l'on admet, avec la philosophie traditionnelle, que dans la conscience intellectuelle du monde créé se trouve incluse et latente la connaissance du Principe transcendant de ce même monde, il faudra reconnaître, dans les représentations les plus déformantes de la divinité, non pas précisément l'œuvre d'une « fonction fabulatrice », mais bien plutôt une expression déficiente de l'Absolu saisi par l'esprit, une projection, pour ainsi dire, des imperfections de la créature sur le Créateur, confusément cherché au moyen du créé. »

Voilà pour la « religion statique » correspondant à la « morale close ». Maintenant, à la morale « ouverte » répond la « religion dynamique ». C'est la religion des mystiques. Le mysticisme n'a produit, hors du christianisme, c'est Bergson qui l'affirme et le démontre, que des ébauches incomplètes. « Le mysticisme complet est celui des grands mystiques chrétiens, » affirme catégoriquement le grand philosophe (p. 243). A l'état pur, le mysticisme est le contact intérieur avec le principe créateur, de qui procède l' « élan vital ». L'âme se laisse pénétrer, sans que sa personnalité s'y absorbe, par un être qui peut immensément plus qu'elle, comme le fer par le feu qui le rougit. Son attachement à la vie sera désormais son inséparabilité de ce principe, joie dans la joie, amour de ce qui n'est qu'amour. A la société elle se donnera par surcroît, mais à une société qui sera alors l'humanité entière, aimée dans l'amour de ce qui en est le principe[2]. On voudrait pouvoir citer ici, déclare le P. Dhanis, plein d'admiration pour cette partie de l'œuvre de Bergson, les magnifiques pages de l'auteur sur les grands mystiques chrétiens, qui ne sont que « des imitateurs et des continuateurs originaux, mais incomplets, de ce que fut complètement le Christ des Evangiles » (p. 256).

[1] Voir p. 282 et s., et 342 et s.
[2] P. 226-227.

Le mysticisme, nous déclare Bergson, « doit fournir le moyen d'aborder en quelque sorte expérimentalement le problème de l'existence et de la nature de Dieu » (p. 257). Et le pénétrant psychologue se complaît à parcourir cette voie expérimentale. Nous n'y verrions certes aucun inconvénient, si ce choix de la route pour aller à Dieu ne se fondait sur un anti-intellectualisme, pour lequel les démonstrations métaphysiques de l'existence de Dieu « semblent impliquer une illusion fondamentale ».

IV

Ouvrons ici une parenthèse. C'est le point capital du débat entre Bergson et nous-mêmes. Alors que son ouvrage nous apporte plus que nous ne pouvions espérer de la part d'un penseur non-chrétien, alors que nous ne pouvons que nous féliciter du témoignage particulièrement autorisé et singulièrement impartial que son exposé apporte à la grandeur de nos mystiques catholiques, si souvent incompris des « profanes », nous devons à la vérité et à la justice de dire ce qui nous sépare de lui et ce que nous ne pouvons approuver dans sa doctrine.

Le bergsonisme est une *philosophie de l'intuition*. Ce serait fort bien si cette philosophie n'opposait l'intuition à l'intelligence. Ecrivant un jour à l'auteur de la présente Causerie, Bergson lui-même disait, à propos des théories de son disciple Edouard Le Roy :

> « L'existence de Dieu est donnée dans une intuition. L'intelligence proprement dite, l'intelligence pure, irait à l'athéisme : voilà, si je l'ai bien comprise, la pensée de M. Le Roy. C'est également la mienne, car je me représente l'intelligence comme une faculté essentiellement tournée vers la matière inerte, faite pour penser la matière, articulée comme la matière. Cela ne veut pas dire que les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu soient considérées comme des preuves sans valeur ; mais elles empruntent leur valeur à ce qu'elles font appel (consciemment ou inconsciemment) à l'intuition, par delà la dialectique. Je ne conteste pas à l'intelligence le droit de s'aventurer parmi les choses spirituelles, mais elle ne peut le faire qu'à la condition d'être soutenue et mise en mouvement par d'autres facultés. Laissée à elle-même, elle aurait bien vite fait de matérialiser l'esprit, car elle tend à la géométrie et elle « géométrise » tout ce qu'elle touche. »

Ces lignes sont du 11 juin 1908. Elles sont inédites, mais elles nous semblent résumer, en termes concis et clairs, la doctrine essentielle de Bergson.

Ce que nous reprochons à cette doctrine, qui n'est pas aussi éloignée de la nôtre qu'elle en a l'air, c'est précisément de mettre entre l'intuition et la dialectique une « opposition » qui ne nous paraît pas naturelle.

Nul ne conteste que l'intuition dépasse, déborde, inspire, soutient, vivifie la dialectique, que sans l'intuition la dialectique serait sans force et sans lumière. C'est l'intuition notamment qui perçoit l'évidence immédiate des premiers principes, sans lesquels aucune démonstration dialectique n'est même concevable. C'est l'intuition qui, entre les

articulations d'un syllogisme, introduit ce qui en fait l'âme, à savoir la « conséquence » ou la force logique, — *vis consequentiæ,* — en vertu de laquelle nous passons des prémisses à la conclusion. Que le rôle de l'intuition soit encore beaucoup plus vaste que ces deux constatations ne l'indiquent, c'est ce que tout le monde admettra. Mais ce n'est pas une raison pour opposer l'intuition à la dialectique. Ces deux aspects de la même faculté, l'intelligence, sont des aspects complémentaires et non des tendances contradictoires. Et M. Bergson lui-même a proclamé, dans son *Evolution créatrice,* que l'intuition laissée à elle même ne s'égarerait pas avec moins de facilité que la dialectique laissée à elle-même. Je serais bien, pour ma part, porté à faire entrer dans ce que Bergson nomme l'intuition cette fameuse « fonction fabulatrice » dont son dernier livre nous dit à la fois tant de bien et tant de mal. Si la dialectique pure tend au matérialisme, comme il nous en assure, l'intuition pure ne tend pas moins sûrement à la fantaisie et souvent à l'absurdité. C'est lui-même qui a dit : « La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve, nécessaire pour que l'intuition se réfracte en concepts et se propage à d'autres hommes ; mais elle ne fait bien souvent que développer le résultat de cette intuition qui la dépasse... La dialectique est ce qui assure l'accord de la pensée avec elle même... L'intuition est là cependant, mais vague et surtout discontinue [1]. »

Malheureusement, ces explications sont assez rares dans la philosophie de Bergson. Il ne parle d'ordinaire de la dialectique et du raisonnement syllogistique que pour en dire du mal. C'est ce qui donne à sa philosophie cette allure anti-intellectualiste, contre laquelle nous nous élevons et qu'il a reniée cependant, parfois, de la façon la plus catégorique. C'est ainsi qu'il écrivait dans la *Revue de Métaphysique et de Morale,* en 1908 : « L'anti intellectualisme véritable est celui qui, pour n'avoir pas voulu distinguer entre les cas où l'intelligence atteint la réalité et les cas où elle n'en manipule que le symbole, en viendra à tenir toute connaissance pour symbolique et toute science pour relative à notre intelligence. »

La dialectique est comme la science. Elle manie les mots, qui ne sont que les symboles des choses, comme la physique ou la chimie manient des formules, qui ne sont que les substituts des réalités naturelles. Qu'est-ce que l'électricité ? Nous n'en savons rien. Mais cela ne nous empêche pas d'en mesurer les manifestations, d'en capter et d'en utiliser les énergies. De même, la dialectique est un ensemble de symboles où nous avons enfermé nos idées qui sont des vues intuitives sur le réel. Si l'intuition est un contact immédiat de l'esprit avec la réalité, aussi longtemps que la dialectique n'est pas intervenue, ce contact reste fugitif, souvent vague et incertain, toujours strictement personnel. Grâce à la dialectique, l'intuition est examinée, confrontée avec l'ensemble de notre expérience et de notre système des choses, passée au crible de la cohérence logique, soumise en somme à l'épreuve qui lui donnera comme un passeport pour s'insérer dans nos connaissances certaines. La dialectique donne un corps, une enveloppe à l'intuition. Elle la réfracte en concepts liés. Ces concepts sont comme la monnaie, — avec un alliage plus ou moins fort, — de cet or qu'est la connaissance intuitive. Il n'est pas vrai que la dialectique tende d'elle même et fatalement au matérialisme. Elle n'a pas à changer le contenu qui lui vient de l'intuition. L'intuition saisit le réel, aussi bien dans les choses de la matière que dans les choses de l'esprit. Quand la dialectique raisonne sur des intuitions matérielles, elle les matérialise encore davantage. Quand elle raisonne sur des choses spirituelles, il est possible qu'elle leur enlève quelque chose de leur nature spirituelle, mais cela ne veut pas dire qu'elle les matérialise. Je ne vois pas que S. Thomas d'Aquin, appliquant la dialectique, nourrie, — je le veux bien, — d'intuition, à la démonstration de l'existence ou des attributs de Dieu, matérialise cette existence ou ces attributs ! Et je vois très bien au contraire que ses arguments, à condition que l'on en dépasse l'écorce et que l'on « sympathise » avec les intuitions qu'ils véhiculent, sont très efficaces pour donner à la raison bien conduite une solide emprise sur la certitude de l'existence et des attributs de Dieu.

Bref, ce que nous craignons, — probablement à tort, — avec M. Bergson, c'est de retomber dans cet *ontologisme* que l'Eglise a justement condamné et qui ne s'est pas révélé un chemin sûr pour aller à Dieu.

Il est bien heureux, *pour les mystiques eux-mêmes,* qu'il y ait des procédés assurés de contrôle, pour apprécier la valeur de leurs intuitions. Car il y a une fausse mystique qui peut, en certains cas, ressembler à s'y méprendre à la vraie. Ce n'est pas au mysticisme pur que le Christ a confié l'avenir de sa religion dans le monde, mais à la *raison* d'une Eglise assistée de l'Esprit Saint.

V

De cette critique générale du bergsonisme, passons à la critique particulière de l'ouvrage dont il est ici question.

On avait plus d'une fois manifesté la crainte que le bergsonisme ne versât dans le panthéisme. La façon dont Bergson décrivait la Création, puis l'élan vital qui en était la suite, semblait insinuer une sorte d'émanatisme panthéistique. Le présent ouvrage écarte assez nettement l'ombre du panthéisme. C'est l'avis du P. Sertillanges. Il constate que Bergson ne confond nullement Dieu avec sa créature à la manière des panthéistes, ni Dieu avec la spiritualité humaine, à la façon des idéalistes, que son Dieu produit l'élan vital comme une première source engendre d'autres sources, sans se confondre avec elles [1].

[1] *Evolution créatrice,* p. 259, 290.

[1] *La Vie intellectuelle,* tome xv, mai 1932, p. 242 et s.

M. Blaise Romeyer estime, de son côté, que Bergson, dans son dernier livre, « ne sacrifie ni à l'ontologisme, ni au panthéisme [1]. »

Il n'en reste pas moins que le philosophe manifeste pour la philosophie dialectique une sorte d'éloignement et d'aversion que nous ne saurions partager, et qu'un philosophe scolastique serait heureux de trouver sous la plume de Bergson des explications complémentaires sur le rôle de l'intuition dans le mysticisme et les moyens que nous pouvons avoir de nous assurer que nous avons affaire à un mysticisme sain et non à des divagations de la « fonction fabulatrice. » On aimerait aussi que Bergson se soit abstenu d'expressions peu heureuses.

Voici par exemple un passage où il repousse nettement le panthéisme, mais où il commet une double erreur grave, une erreur historique et une erreur philosophique :

« Il est difficile de concevoir un amour agissant, qui ne s'adresserait à rien. Par le fait, les mystiques sont unanimes à témoigner que *Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu*. Pourquoi aurait-il besoin de nous, sinon pour nous aimer ? Telle sera bien la conclusion du philosophe qui s'attache à l'expérience mystique. La Création lui apparaîtra comme une entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour » (p. 273).

Sans doute, il y a une très grande et très belle pensée dans ces lignes. C'est la même pensée sur laquelle du reste se clôt tout le livre, lorsque l'auteur nous affirme que « la fonction essentielle de l'univers », c'est d'être « une machine à faire des dieux », — lisons : des saints !

Mais nous soutenons qu'il y a une double erreur à affirmer que « Dieu a besoin de nous, comme nous avons besoin de Dieu. » Il est faux que les mystiques aient soutenu une pareille chose. C'est faux historiquement et c'est l'une des plus grosses taches de l'ouvrage de Bergson d'avoir attribué aux mystiques une pareille absurdité. Je ne crois pas qu'il y ait un seul mystique qui ait oublié le passage célèbre de S. Paul dans son discours à l'Aréopage : « Il n'est point servi par des mains humaines, *comme s'il avait besoin de quelque chose*, lui qui donne à tous la vie, le souffle et toutes choses. » (Actes, XVII, 25). D'autre part, métaphysiquement, comment concevoir un Dieu qui « aurait besoin de nous, comme nous avons besoin de lui » ? Dieu est Dieu, ce qui veut dire qu'il y a en lui la totalité de l'Etre, c'est-à-dire du Beau, du Bien, du Bonheur. La joie coïncide avec l'Etre dans toute son étendue ; l'Etre infini possède une source de joie et de béatitude infinie comme lui-même. Donnez à Dieu un *besoin*, au sens propre du terme : il n'est plus Dieu, parce qu'il ne se suffit plus, parce qu'il est dépendant de l'objet de son désir, parce qu'il est subordonné à sa créature ! S'il était vrai que Dieu ait besoin de notre amour, on pourrait dire que ce serait bien triste pour lui ! La création n'est-elle point « ratée », à ce point de vue ? Combien y a-t-il d'hommes qui aiment Dieu comme il mérite d'être aimé ?

Nous usons ici de *dialectique* pour réfuter Bergson, et cela nous prouve à quel point les intuitions, même les plus hautes, ont besoin de vérification et de contrôle dialectique !

D'autre part, Bergson ne semble pas attacher au dogme et à la morale du christianisme l'importance qu'ils ont de fait. Cela provient toujours de son erreur fondamentale : la surestimation de l'intuition et le rabaissement injustifié de la dialectique et des symboles. Le dogme est en effet au mysticisme à peu près ce que la dialectique est à l'intuition en général. A l'entendre, le mysticisme, qui est une « essence rare », n'a pu se maintenir et se propager qu'en s'incorporant à un système de doctrines et de pratiques religieuses, auxquelles « il communique sa couleur et son parfum ». Le christianisme que ce mysticisme inspire et informe a pu adopter partiellement « le néoplatonisme aristotélique » et faire des « emprunts aux religions antiques », cela importe peu. Il ne faut voir que l'esprit de la religion chrétienne. Il faut se rappeler que « la religion est au mysticisme ce que la vulgarisation est à la science » (p. 255).

A tout cela nous répondrons avec le P. Dhanis : pour le croyant, le christianisme a eu pour but essentiel d'apporter à l'humanité déchue la participation à la vie divine que nous appelons la grâce, et qui est une participation à la vie même du Christ, présent en nous, un gage de la future possession intuitive de Dieu. Que le psychologue fasse abstraction de ce but, qui ne nous est révélé que par la théologie, qu'il n'étudie que ce qui entre dans son cadre spécial et relève de la méthode qu'il a adoptée, rien de mieux. Nous n'avons pas à reprocher à Bergson de ne pas aboutir aux mêmes conclusions que le théologien. Mais ce que nous regrettons, c'est qu'il porte sur la doctrine elle-même, sans examen approfondi, un jugement aussi radical, en insinuant nettement qu'elle n'a de valeur qu'au point de vue du mysticisme dont elle enveloppe les formes, comme un vêtement d'un jour habille un corps. Ce que nous regrettons, ce sont les sous-entendus de son langage, qui impliquent çà et là un scepticisme mal dissimulé sur la valeur de vérité du dogme, par exemple quand il écrit :

« Quand on fait la critique ou l'apologie d'une religion, tient-on toujours compte de ce que la religion a de spécifiquement religieux ? On s'attache ou l'on s'attaque à des récits dont elle a peut-être besoin pour obtenir un état d'âme qui se propage ; mais la religion est essentiellement cet état d'âme lui-même. On discute les définitions qu'elle pose et les théories qu'elle expose ; elle s'est servie en effet d'une métaphysique pour se donner un corps ; *mais elle aurait pu à la rigueur en prendre un autre*, et même n'en prendre aucun... » (p. 290).

Cette défiance du dogme est compréhensible de la part d'un philosophe de l'intuition ; mais pour les raisons que nous avons données plus haut,

[1] *Vie Catholique*, 26 mars 1932.

elle est inadmissible à nos yeux. La vérité, c'est que le dogme contrôle le mysticisme, comme la dialectique contrôle l'intuition, et que le mysticisme vivifie et féconde la doctrine tout comme l'intuition nourrit et anime la dialectique. Le tort de Bergson, tout au long de sa puissante spéculation, c'est d'établir un divorce où Dieu a établi un mariage. *Quod conjunxit Deus, homo non separet !* L'intuition est nécessaire au raisonnement comme l'union des sexes est nécessaire à la perpétuité de l'espèce. La foi qui ne se prolonge pas en amour est une foi morte. Le mysticisme est donc la vie du dogme, mais S. Paul, l'un des plus grands mystiques de l'histoire, n'en disait pas moins : « Si quelqu'un vous annonce une autre doctrine que celle que vous avez reçue, qu'il soit anathème ! » (Gal., I, 9).

Concluons avec le P. Dhanis : « Ce livre contient des lumières et des ombres. Nous espérons avoir donné l'impression juste, en relevant les unes et les autres, de cette œuvre écrite par un pur philosophe et dont l'inspiration est entièrement religieuse. Nous ajouterons que la pensée de l'auteur revêt une forme d'un atticisme sobre et fluide, qui atteint une rare perfection. » Il reste qu'il est convaincu que le bonheur du monde dépend de la restauration et de l'expansion de l'esprit religieux dans l'univers.

VI

Même dans la pensée si vigoureuse, si originale, si indépendante d'un Henri Bergson, nous trouvons donc des traces indéniables de cette phobie du dogme, qui semble être l'un des traits dominants de notre époque. Un jour, en 1906, d'après les *Cahiers* récemment publiés de Maurice Barrès, Clemenceau criait à Jaurès, après un de ses discours à la Chambre : « Vous parlez du bonheur de l'humanité sur un ton dogmatique. Vous oubliez que le dogmatisme a été battu aux récentes élections ! »

Propos de parlementaire ! Le penseur peut en sourire. Mais quand il voit cette horreur du « dogmatisme » jusque chez un Bergson, il s'étonne, il s'attriste. C'est comme s'il entendait de nouveau le « *Quid est veritas ?* » de Pilate.

Et pourtant, nous avons peine, nous prêtres et théologiens, à nous imaginer à quel point cet état d'esprit que nous nommons l'*antidogmatisme* est répandu dans le monde scientifique ou soi disant tel. Cet état d'esprit a beau être contradictoire en soi, — puisque l'antidogmatique a au moins un dogme : à savoir, qu'il n'y a pas de dogme, — il n'en est pas moins l'apanage d'un trop grand nombre de personnes cultivées actuellement.

C'est ce que prouve en particulier l'article que vient de consacrer M. Henri Sée, dans la *Revue Historique* de juillet-août 1932, à *La Philosophie de l'Histoire d'Ernest Renan*.

Cet article est manifestement élogieux. Tout ce que dit M. Sée de Renan, il l'approuve dans son héros. Il cite à l'appui de sa manière de voir cette phrase de Pierre Lasserre, dans son récent ouvrage sur *La Jeunesse de Renan* [1] : « La critique renanienne est antidogmatique, non par scepticisme et manque de foi en la vérité, mais au contraire, par besoin de cette large et pleine communion avec elle, à quoi le dogmatisme met obstacle »

A en croire ces messieurs, c'est donc l'amour de la vérité qui met en fuite la foi aux dogmes. La vérité n'est pas dogmatique. Elle est complaisante. Elle ne s'emprisonne dans aucune forme précise. Croire à un dogme c'est rétrécir la vérité ! Il est vrai que M. Sée n'est pas bien fixé sur la nature de cet antidogmatisme de Renan. Il ne sait pas s'il est de nature philosophique ou scientifique ; il penche pour cette dernière hypothèse. Il veut nous faire accroire que c'est la science qui a détaché Renan de l'Eglise. Mais en science, il ne peut pas être question d'une vérité fuyante : un fait est vrai ou n'est pas vrai. Il est pour nous certain ou douteux ; il ne peut pas être les deux à la fois. Je ne vois pas comment on communierait davantage, comme disent ces messieurs, à la vérité d'un fait, en se montrant antidogmatique. De fait, Renan avait ses partis-pris. Nous disons : « Jésus est le Messie et le Fils de Dieu. » Renan le tenait pour un simple villageois de Nazareth, particulièrement doué pour les effusions mystiques et morales, une manière de génie inculte, une manifestation de ce *miracle juif* qu'il opposait volontiers au *miracle grec,* tout en le plaçant nettement au dessous de ce dernier. Si je dis : « Il est le Fils de Dieu, » j'énonce un dogme. Si Renan répond : « C'est un simple villageois, » cet ennemi des dogmes ne propose-t-il pas à son tour un dogme ? Je ne vois vraiment pas comment l'on peut renier jusqu'au bout l'esprit dogmatique ! Même vaincu aux élections, comme disait l'homme aux sarcasmes, Georges Clemenceau, le dogmatisme renaît toujours de ses cendres.

Cherchons donc, dans l'article de M. Sée, non point la réfutation du dogmatisme, mais bien la vraie figure de cette sorte récente de dogmatisme qui se nomme *antidogmatisme,* — une maladie de notre temps.

M. Sée nous apprend que, dès le Séminaire du Chardonnet, l'esprit de Renan « répugnait à se payer de mots. » C'est dire que, contrairement à ce qu'il a affirmé plus haut, l'antidogmatisme de Renan était en quelque sorte « congénital, » car ce n'est pas sa science de séminariste qui pouvait, dès cette époque, le tenir en garde contre les dogmes. Il était né défiant, moqueur, critiqué, il avait développé assidument cet esprit en lui-même. Il voyait volontiers le côté vulnérable des doctrines et bientôt ne voyait plus que cela. C'était un *esprit négatif*. Il n'aime que l'histoire. Il est dilettante par tempérament. « Ce qui dans l'histoire passionne Renan, c'est « la jouissance incom-

[1] P. 77 et s. (1925).

parable qu'on éprouve à voir se dérouler le spectacle de l'humanité [1], » c'est « le tableau des évolutions successives de l'esprit humain [2]. » Il considère aussi que c'est l'histoire qui doit tenir le premier rang dans ce qu'on est convenu d'appeler les sciences de l'esprit. »

Renan a pour l'histoire une passion exclusive. Il la voit remplaçant toutes les autres sciences de l'esprit humain. Il dit par exemple, dans sa Préface d'*Averroès* : « Le trait caractéristique du XIX[e] siècle est d'avoir substitué la méthode historique à la méthode dogmatique, dans toutes les études relatives à l'esprit humain... L'histoire en effet est la forme nécessaire de la science de tout ce qui est soumis aux lois de la vie changeante et successive. La science des langues, c'est l'histoire des langues ; la science des littératures et des philosophies, c'est l'histoire des littératures et des philosophies ; la science de l'esprit humain, c'est de même l'histoire de l'esprit humain, et non pas seulement l'analyse des rouages de l'âme individuelle... »

Dans la même Préface, il estime que le rôle de la critique et de l'histoire, c'est de substituer la catégorie du *devenir* à celle de *l'être*, la conception du relatif à celle de l'absolu. Nous le voulons bien ; mais que M. Sée ne vienne pas nous dire après cela que ce n'est pas à la suite d'une crise philosophique que Renan a quitté l'Eglise, « mais bien par l'effet de ses scrupules de savant, de philologue ». Car cette théorie du rôle de la critique et de l'histoire, ce n'est plus de la science pure, mais bien de la philosophie. Renan disait que la critique et l'histoire saisissent la vie dans son développement, tandis que « la théologie est l'inverse de la vie [3]. »

Il allait même si loin dans cette voie de l'exclusivisme historique, que M. Sée le trouve excessif et se voit contraint de reconnaître qu'il a « surestimé l'histoire ». C'est qu'en effet le dilettantisme de Renan va parfois un peu fort. Lasserre nous disait tout à l'heure qu'il avait été antidogmatique par amour de la vérité ! Voici comment Renan croyait à la vérité et comment il la recherchait :

« Il est, en un sens, a-t-il écrit, plus important de savoir ce que l'esprit humain a pensé sur un problème que d'avoir un avis sur ce problème, car, lors même que la question est insoluble, le travail de l'esprit humain pour la résoudre constitue un fait expérimental qui a toujours son intérêt et, en supposant que la philosophie soit condamnée à n'être jamais qu'un éternel et vain effort pour définir l'infini, on ne peut nier au moins qu'il n'y ait dans cet effort, pour les esprits curieux, un spectacle digne de la plus haute attention [4]. »

A ses yeux, il est incontestable que l'histoire est appelée à remplacer la philosophie abstraite : « L'histoire, je veux dire l'histoire de l'esprit humain, est la véritable philosophie de notre temps [5]. »

[1] *L'Antechrist*, Préface. p. XLVIII.
[2] *Averroès et l'Averroïsme*, Préface de la 1[re] édition.
[3] *L'Antechrist*, préface de la 1[re] édition.
[4] *Averroès et l'Averroïsme*, préface.
[5] *Essais de Morale et de Critique*, p. 81 et s.

Disons tout de suite que nous n'admettons à aucun degré une pareille théorie et qu'une longue pratique de l'histoire nous a au contraire convaincu que l'historien ne peut rien comprendre aux faits et aux causes de ces faits, s'il ne possède une solide formation philosophique.

Mais pour mieux comprendre la philosophie de l'histoire chez Renan, il est d'abord nécessaire de considérer sa conception de la philosophie des sciences en général. Il arrivait après une débauche de spéculation ; on avait subi successivement Kant, Fichte, Schelling, Hegel. Ces vastes fresques avaient vieilli avant d'être sèches ; Cousin lui-même abandonnait la philosophie. On était las et dégoûté des constructions trop ambitieuses. « Aux vieilles tentatives d'explication universelle se sont substituées des séries de patientes investigations sur la nature et l'histoire. La philosophie semble ainsi aspirer à redevenir ce qu'elle était à l'origine, la science universelle ; mais, au lieu d'essayer de résoudre le problème de l'univers par de rapides intuitions, on a vu qu'il fallait d'abord analyser les éléments dont l'univers se compose et construire la science du tout par la science isolée des parties. »

Renan ne veut donc plus avoir confiance que dans l'érudition historique et philologique. Il attache la plus haute importance à l'érudition ; il la met à la base de toute connaissance. Il a raison ici. Il exige le contact avec les documents originaux ; il veut que l'histoire repose sur le roc des documents. Mais il oublie de nous dire que toute érudition suppose d'abord la critique des pièces et que dans la critique la philosophie retrouve tous ses droits ! Qu'est-ce que nous reprochons à Renan, en somme, et à ses imitateurs ? Ce n'est pas, certes, d'ignorer les documents, mais de les tronquer, de les dépecer, de les solliciter, de les mutiler, de les déformer, au nom d'une critique qui n'est plus de la simple érudition, mais bien de la philosophie et de la plus mauvaise espèce !

Pourquoi les documents évangéliques, considérés par Renan comme si dignes de foi en tout ce qui concerne les enseignements moraux, n'ont-ils plus aucune valeur à ses yeux dès qu'il s'agit de récits de miracles ? Tout simplement parce qu'un préjugé philosophique guide ici Renan et ses semblables.

Cela, M. Sée aurait dû le voir et le dire nettement. Renan est parti de la négation du surnaturel. C'est pour lui un dogme absolu qu'il n'y a pas de miracles, qu'il ne peut pas y en avoir, que tous les récits de miracles doivent être traités comme légendaires et ne méritent pas même l'examen. Est-ce de l'érudition, cela ? Est-ce de la philologie ? Est-ce de l'histoire ? Non. M. Sée nous le cache ; il n'en dit rien. Son étude est donc caduque du seul fait d'une omission aussi grave et d'une analyse aussi incomplète des idées de son héros.

Ce qu'il ne dit pas non plus, c'est que Renan tombe exactement dans le même défaut qu'il re-

prochait à Auguste Comte. Renan, déjà dans l'*Avenir de la Science*, un de ses ouvrages de jeunesse publié sur le tard de sa vie, reprochait à Comte d'avoir négligé la connaissance minutieuse des faits et d'avoir édifié son système sur « un pur *a priori* ». Or, tout son système historique à lui repose aussi sur un « pur *a priori* », sur une chose qu'il n'a pu expérimenter, à savoir, que « le miracle est impossible » et que les sciences de la nature excluent désormais le miracle !

Qu'est ce donc que ce philologue connaissait de précis dans le domaine des sciences de la nature ? Et comment plaçait-il à la base de sa négation du surnaturel une connaissance minutieuse et certaine des faits ? Aurait-il pu nous dire quel chapitre de la chimie ou de la physique interdit le miracle, et dans quel livre de géométrie ou de mécanique on rencontre le distique suivant, renouvelé de l'épigramme connue :

De par nos lois, défense à Dieu
De faire miracle en ce lieu !

Si l'on nous réplique : « Ce n'est pas une loi particulière de la physique ou de la chimie, qui s'oppose au surnaturel, c'est le résultat général des découvertes scientifiques qui ne permet plus à un cerveau formé scientifiquement de croire au miracle, » nous rappellerons à Renan ses propres paroles : « Les résultats généraux, qui seuls, il faut l'avouer, ont de la valeur en eux-mêmes et sont la fin de la science, ne sont possibles que par le *moyen* de la connaissance, et de la connaissance érudite des détails. Bien plus, les résultats généraux qui ne s'appuient pas sur la connaissance des derniers détails sont nécessairement creux et factices, au lieu que les recherches particulières, même destituées de l'esprit philosophique, peuvent être du plus grand prix, quand elles sont exactes et conduites suivant une bonne méthode [1]. »

Si Renan s'en était tenu à cette règle précise, il n'aurait jamais nié le miracle ; il n'aurait pas taillé dans les Evangiles, de la façon arbitraire que l'on sait ; il n'aurait pas été le destructeur des croyances qu'il fut, parce que d'aucune « connaissance des derniers détails », en aucun domaine de la science, il ne résulte que les lois de la nature soient à ce point inéluctables et nécessaires que leur Auteur même ne puisse, — nous ne disons pas les supprimer, ni en suspendre l'effet, — agir en dehors et au dessus d'elles.

Une chose que Renan tient aussi pour certaine, c'est que, dans le domaine des sciences morales et politiques, la vérité ne se découvre ni ne se démontre pas par des raisonnements, ni par des syllogismes, mais par une sorte de tact divinatoire. Comme cette théorie est particulièrement importante, comme elle confine à la théorie de Bergson sur l'intuition et présente les mêmes dangers, lorsqu'on la pousse trop loin et lorsqu'on prétend isoler totalement l'intuition de la dialectique, il ne sera pas sans intérêt de présenter les textes où Renan s'explique à ce sujet :

Il écrivait, dans la 3e édition d'*Averroès et l'Averroïsme*, en 1866 :

« La vérité en toute chose étant extrêmement délicate et fugitive, ce n'est pas à la dialectique qu'il est donné de l'atteindre. En géométrie, en algèbre, où les principes sont extrêmement simples et vrais d'une manière absolue, on peut s'abandonner au jeu des formules et les combiner indéfiniment, sans s'inquiéter des réalités qu'elles représentent. Dans les sciences morales et politiques au contraire, où les principes, par leur exposition insuffisante ou partielle, posent à moitié sur le vrai, à moitié sur le faux, les résultats du raisonnement ne sont légitimes qu'à la condition d'être contrôlés chaque fois par l'expérience et le bon sens. Le syllogisme excluant toute nuance et la vérité résidant tout entière dans les nuances, le syllogisme est un instrument inutile pour trouver le vrai dans les sciences morales. *La pénétration, la souplesse, la culture multiple de l'esprit, voilà la vraie logique...* »

Il y a du vrai, mettons beaucoup de vrai, dans cette analyse de l'esprit historique. Mais il y a aussi une forte exagération. Le syllogisme peut ne pas être un instrument de découverte, ni de démonstration, et demeurer un instrument nécessaire de contrôle. Si je dis : « Un témoignage doit être retenu, lorsque le témoin n'a pu ni se tromper ni vouloir tromper. Or, le témoignage apostolique contenu dans les Evangiles est de cette sorte. Donc il doit être retenu par l'historien impartial et sans préjugé philosophique, » — si je dis cela, je fais un syllogisme. Il a manqué à Renan de le faire. Il lui a manqué de se souvenir de ce qu'il a dit lui-même, qu'il n'y a pas d'*a priori* en histoire, et que, dans les choses de l'humanité, « tous les possibles ont existé ou existeront [1]. »

M. Sée fait remarquer, à ce propos, la distance qui séparait l'esprit d'un Renan de l'esprit d'un Hippolyte Taine. Renan se défiait des formules. Il n'était point systématique, sauf en ce qui concerne la négation du surnaturel, ce qui était chez lui un point fixe et comme une « marotte maladive ». Taine disait de lui, avec une nuance de reproche et de dédain : « Renan est parfaitement incapable de formules précises ; il ne va pas d'une vérité précise à une autre. » Et Renan prenait sa revanche en observant que Taine avait justement le défaut contraire au sien. Taine est trop systématique, trop affirmatif, trop dogmatique, en histoire ; il en arrive à être partial. Renan lui reprochait de ne voir qu'une face des choses. Dans une lettre à son ami Berthelot, du 17 août 1879, parlant d'une visite qu'il venait de faire, en Savoie, à l'auteur des *Origines de la France contemporaine*, il disait : « Il m'a lu des parties de ses *Jacobins*. Presque tout est vrai dans ce travail ; mais c'est le quart de la vérité. Il montre que tout cela a été triste, horrible et honteux ; il faudrait montrer en même temps que cela a été grandiose, héroïque, sublime. Ah ! quelle histoire pour qui saurait la faire, qui la commencerait à vingt-cinq ans et serait à la fois critique, artiste et philo-

[1] *Avenir de la Science*, p. 135.

[1] *L'Ancienne Egypte*, dans *Mélanges d'Histoire*, p. 61.

sophe ! Il faudrait ne rien dissimuler, montrer l'absurde et le ridicule à côté de l'admirable, que le tableau fût semblable à la réalité ; et l'on serait sûr d'avoir fait l'œuvre la plus admirable qui fût jamais. » Dans la même lettre, Renan, descendant un peu plus bas dans la critique et prêtant à Taine des sentiments aussi étroits que mesquins, ajoutait malignement et méchamment : « Taine est conseiller municipal, lié avec la *gentry* du pays et il y tient sérieusement. Cela le rend incapable de bien juger les grandes choses du passé qui ont été faites bien plus par enthousiasme et par passion que par raison. »

En vérité, s'il suffit de si petites choses pour fausser le jugement d'un grand historien qui était aussi un philosophe réputé, tel que Taine, que devons-nous penser de ce fameux tact divinatoire, de cette « souplesse, pénétration, culture multiple de l'esprit » dont Renan faisait sa vraie logique, dans les sciences de l'esprit ! Qui nous assurera que Renan n'avait pas aussi des avantages matériels ou honorifiques, auxquels il tenait tout autant que Taine pouvait tenir à son titre de conseiller municipal ou de voisin de petits châtelains savoyards, et qui le rendaient « incapable de bien juger des grandes choses du passé » et notamment dans ces *Origines du christianisme* auxquelles il a consacré la plus grande part de son activité d'historien et où il a fait œuvre pour le moins aussi contestable que Taine dans ses *Origines de la France contemporaine ?*

Il est cependant une chose que nous accorderons volontiers à Renan : c'est d'avoir mieux connu que Taine le caractère de ce qu'on nomme « les lois de l'histoire. » On sait que Taine introduisait en histoire un fatalisme implacable, qu'il ramenait les conditions qui déterminent et expliquent tous les faits, jusqu'au plus humble détail, à trois : *la race, le milieu, le moment*, et qu'il avait créé en histoire une philosophie que l'on pourrait appeler la philosophie *déterministe*. Nous opposons à cela que l'homme est libre, que les vraies causes en histoire ce ne sont ni des facteurs anonymes tels que la race, le milieu ou le moment, mais bien des agents *responsables* et spécialement les grands hommes qui commandent aux grands événements Renan ne voit pas les choses du même œil que nous. Il n'envisage point les responsabilités. Il ne se demande point si les acteurs historiques sont *responsables* ni devant qui ils le sont ; mais il a l'intuition de ce que la théorie de Taine a de forcé ou de violent Il admet que l'*accident* a un rôle important dans l'évolution des événements historiques. Il admet aussi le rôle des individus et tout au moins des grandes personnalités. De ce chef, il se rattacherait plutôt à ce que nous appellerions l'*école psychologique*, en histoire, et non comme Taine à l'école *sociologique :*

« L'histoire, dit-il, n'est ni une géométrie inflexible, ni une simple succession d'incidents fortuits. Si l'histoire était dominée d'une façon absolue par la nécessité, on pourrait tout prévoir ; si elle était un simple jeu de la passion et de la fortune; on ne pourrait rien prévoir. Or, la vérité est que les choses humaines, bien qu'elles déjouent souvent les conjectures des esprits les plus sagaces, prêtent néanmoins au calcul. Les faits accomplis contiennent, si on sait distinguer l'essentiel de l'accessoire, les lignes générales de l'avenir. »

Vous avez remarqué sans doute que ces quelques phrases fort sages contiennent un véritable syllogisme, qu'il serait aisé de mettre en forme, et cela nous suffit à réfuter Renan par lui-même, car il ne parle jamais mieux que lorsqu'il raisonne correctement, au lieu de s'en remettre à sa faculté de « pénétration et de souplesse. »

L'homme est libre. Sa liberté cependant n'a qu'un champ restreint dans ses décisions ordinaires. Il incline le plus souvent du côté de ses intérêts ou de ses penchants reconnus De là, une prévisibilité relative en histoire De là, ce caractère approximatif des « lois de l'histoire. » Nous sommes pleinement d'accord avec Renan lorsqu'il reproche à Ferrari, l'auteur des *Révolutions d'Italie*, d'être trop féru de ces lois, de trop méconnaître la liberté et le hasard, et lorsqu'il conclut en ces termes : « Aucune des lois de l'histoire n'est vraie qu'à peu près ; assujettir l'infinie variété des faits à recevoir une même explication, c'est s'exposer à mille démentis [1]. »

Seulement, il devient tout à fait inquiétant lorsqu'il prétend indiquer les qualités nécessaires à un historien des temps primitifs, et lorsqu'il déclare qu'il lui faut : « un sentiment profond de la vie et de ses métamorphoses, un art particulier pour tirer des rares textes que l'on possède tout ce qu'ils renferment sur des situations psychologiques fort éloignées de nous, » et enfin lorsqu'il voit là une sorte d' « embryogénie, » dont le XVIIe siècle était incapable et où excella le XIXe [2].

Quand nous voyons ce qu'a été chez lui cette embryogénie, nous ne pouvons que nous méfier d'une virtuosité dont il était si fier.

En résumé, M. Sée trouve chez Renan l'esprit même de l'histoire. Il estime que « l'histoire, qui d'abord doit rendre compte de la réalité, avec tout ce qu'elle peut avoir de mouvant et de mobile; l'histoire qui ne peut enfermer l'évolution des choses humaines en des cadres trop rigides, s'accommode à merveille d'une pensée souple et nuancée comme celle d'Ernest Renan. » Mais nous reprocherons justement à Renan d'avoir porté de la souplesse partout, excepté sur le point capital : le surnaturel, auquel lui, si accueillant et si nuancé pour tout le reste, ferme brutalement la porte, sans explication et sans discussion. Pierre Lasserre lui fait gloire d'avoir été *antidogmatique*, M. Sée l'en approuve, et l'on voit bien que c'est surtout ce qui leur plaît dans Renan. Ils nous semblent avoir oublié cette simple chose qu'ils ne sauraient nier pourtant, à moins d'être, volon-

[1] *Essais de morale et de critique*, p. 247 et s.
[2] *Marc-Aurèle*, Préface, p. III et s. — *L'Eglise chrétienne*, Préface, p. VII et s.